

CÁC NĂNG LỰC KỶ LẠ CỦA Ý THỨC TRONG HỌC THUYẾT VÔ NGÃ

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU

PHẬT HỌC

CƠ QUAN NGÔN LUẬN CỦA TRUNG ƯƠNG GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

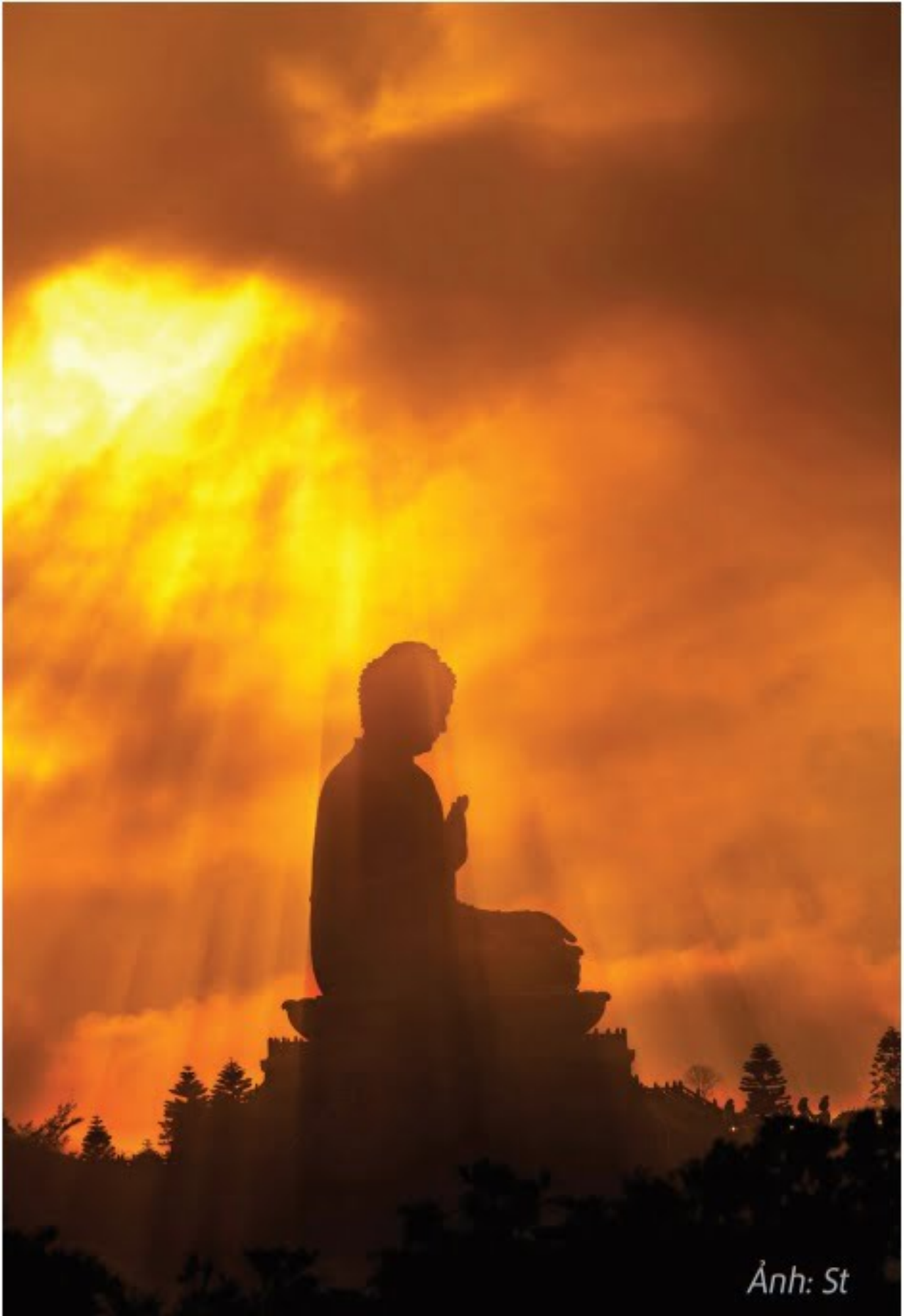
ISSN: 2734-9195

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU

PHẬT HỌC

CƠ QUAN NGÔN LUẬN CỦA TRUNG ƯƠNG GIÁO HỘI PHẬT GIÁO VIỆT NAM

ISSN: 2734-9195



Ảnh: St



Kỳ II, tiếp theo Tạp chí NCPH số 169

<http://tapchinghiencuuphathoc.vn/cac-nang-luc-ky-la-cua-y-thuc-trong-hoc-thuyet-vo-ng-a.html>

3. Năng lực kỳ lạ của ý thức và quan niệm độc nhất về cái ngã

Nhiều nhà nghiên cứu cho rằng các năng lực kỳ lạ nêu trên của ý thức có liên quan đến quan niệm gần như độc nhất vô nhị của Phật giáo về cái ngã (self, atman/atta), theo đó, cái ngã của Phật giáo không những khác cái ngã của các trường phái triết học Ấn Độ, mà còn khác với cái ngã cũng như linh hồn của phương Tây.



Thứ nhất, so với cái ngã (atman/atta) của các trường phái triết học Ấn Độ, cụ thể là của Áo Nghĩa Thư (Upanishads), atman/atta của Phật giáo có khác biệt cơ bản. Theo Giáo lý Anatman Thứ nhất của Phật giáo, một atman/atta có thể thay đổi chỉ cần thông qua điều khiển của ý thức. Trong khi đó, atman của Upanishads sơ kỳ, cụ thể là của Brihadaranyaka Upanishad (Bổ Liệt Cáp Đức Áo Nghĩa Thư), có đặc tính hoàn toàn ngược lại. Trong Upanishads, atman là một bản tính nhất nguyên; nó không có tính hai mặt như atman của Phật giáo (ngũ uẩn được cấu từ sắc + danh, tức vật chất + tinh thần). Hơn nữa, atman của Upanishads còn là một bản tính bất biến, không thay đổi. Chẳng hạn, Brihadaranyaka Upanishad tuyên bố atman là niềm hạnh phúc tốt đỉnh (parama ānanda) (BU IV.3.32), là ý thức phi nhị nguyên (vijñānaghana) (BU

IV.5.22), và là đại vũ trụ (mahābhūta) (BU IV.5.11). Kinh điển này còn so sánh người, với tư cách là thống nhất giữa atman trong giấc ngủ sâu với “một đại dương duy nhất” (salila eko), một trạng thái cân bằng với “thế giới đại ngã” (brahmaloka) (BU IV.5.12). Thậm chí, nó còn khẳng định atman là chủ thể nhận thức, cụ thể là biết tri giác (BU IV.5.15), và tiếp tục đặt câu hỏi “bằng cách nào một người có thể tri giác được chủ thể biết tri giác?” (BU IV.5.22: vijñātāram are kena vijānīyād). Theo Bronkhost(1), Brihadaranyaka Upanishad đã “đưa ra quan niệm về tính bất di bất dịch của cái ngã (self)” (BU IV.5.15). Alexander Wynne nhận định “atman của Upanishads là cái gì đó không thể thay đổi chút nào, hoàn toàn cố định trước bất cứ sự ngẫu hứng nào của một người” (2, p. 83). Mặt khác, atman của Upanishads mang tính chủ động, có khả năng kiểm soát nội tâm, hoàn toàn trái với atman của Phật giáo. Vẫn theo Wynne, atman của Phật giáo mang tính thụ động, được cấu từ ngũ uẩn thay vì ngược lại (2, p. 83). Đặc điểm này hẳn có liên quan đến hiện tượng atman Phật giáo tất yếu chịu sự điều khiển của ý thức, một trong các thành phần của ngũ uẩn.

Thứ hai, so với linh hồn (soul) trong quan niệm của phương tây, atman/atta của Phật giáo cũng khác biệt cơ bản. Atman của Phật giáo được cấu từ ngũ uẩn, tức bao gồm cả sắc và danh, vật chất và tinh thần. Trong khi đó, linh hồn chỉ đơn thuần là tinh thần, hoàn toàn phi vật chất. Theo từ điển tiếng Anh Oxford, linh hồn được định nghĩa đơn giản “là nguyên tắc suy nghĩ và hành động của người, thường được coi như một thực thể khác biệt với thể xác; phần tinh thần của người, trái ngược với phần vật lý thuần túy”(2). Mặt khác, nếu atman/atta của Phật giáo có thể thay đổi được bằng suy nghĩ hay ý thức, “linh hồn nhìn chung được hiểu là cái gì đó không thể thay đổi theo suy nghĩ tùy hứng”.

Thứ ba, atman/atta của Phật giáo cũng không giống cái ngã (self) trong quan niệm của phương tây. Trong số nhiều định nghĩa khác nhau về self của từ điển tiếng Anh Oxford, một định nghĩa triết học đơn giản coi self “là cái mà trong một người, về thực chất và về bản chất, là người ấy (trái ngược với những gì ngẫu nhiên)”(3). Một mặt, Giáo lý Anatman Thứ nhất giả định ngũ uẩn một khi cấu thành self, tức cấu thành danh tính đích thực của một người, thì ngũ uẩn ấy không còn chịu khổ; điều đó đồng nghĩa với việc chúng có thể không chịu tác động bởi các thay đổi ngẫu nhiên, theo Wynne. Ở khía cạnh này, atman của Phật giáo có vẻ trùng với self của phương tây. Song nếu vì thế mà bảo self của phương tây nghiệm đúng với atman của Phật giáo thì điều đó có nghĩa self phương tây cũng được cấu bởi ngũ uẩn và, vì thế, cũng có thể được điều khiển bởi ý nghĩ hay ý thức giống như atman của Phật giáo. Từ đó, có thể suy ra self phương tây trở thành một self thần thánh, cũng có khả năng biến hóa thần thông và giải phóng khỏi khổ giống như atman của Phật giáo. Ngoại suy ấy đương nhiên là vô lý. Không chỉ thế, self phương tây còn mâu thuẫn với cả Giáo lý Anatman Thứ hai: mâu thuẫn giữa một bản tính cố định với một bản tính vô thường và luôn chịu biến hoại.

4. Đề cao tuyệt đối vai trò của ý thức - tư tưởng chủ đạo của Phật giáo

4.1. Khảo sát người hiện thực chuyển thành khảo sát tâm trí

Bước ngoặt đề cao năng lực kỳ lạ của ý thức có lẽ nằm ở Kim Cương Dụ Tâm Kinh (Vajirā

Sutta), nơi Tỳ kheo ni Kim Cương (bhikkhunī Vajirā) được cho là người lập ngôn chứ không phải Phật Đà. Theo đó, người không phải là người hiện thực bằng xương bằng thịt nữa mà đã được quy giản thành ý thức hay người “*tâm trí*”. Từ đây, bàn về giải thoát, Kim Cương Dụ Tâm Kinh lập thuyết rằng không phải người hiện thực được giải thoát nữa mà tâm trí được giải thoát. Cũng từ đây, thuật ngữ “*tâm trí tỉnh thức*”(4) đã được khoáng trương bởi các luận sư Phật giáo nổi tiếng như Buddhaghosa (Phật Âm) và Śāntideva (Tịch Thiên). Trong Bodhicaryāvatāra (Nhập Bồ Đề Tát Hành Luận), Tịch Thiên diễn giải tâm trí tỉnh thức đại loại như sau(6): “*Tâm trí tỉnh thức nên được hiểu gồm hai loại, một cách vắn tắt: tâm trí được xử lý trên cơ sở tỉnh thức và tâm trí tiến tới tỉnh thức*” (I.15). Theo Wynne, tâm trí tỉnh thức như thế thực chất “*là tiểu thực thể của một người có thể có quyết tâm thức tỉnh và cầu viện tới nó*”.

Trên cơ sở lập thuyết về tâm trí, cả Phật Âm lẫn Tịch Thiên, trong các tác phẩm danh tiếng của họ lần lượt là Visuddhimagga (Thanh Tịnh Đạo) và Bodhiacaryāvatāra, đều từ chối bàn về người như cái toàn thể nói chung. Họ thấy đều dựa trên niềm tin rằng không có cái gọi là bản chất nào đối với người. Trong Bodhicaryāvatāra, tồn tại của một self hay bản thể tinh thần bền vững bị phủ nhận như một tất yếu:

Liên tục của ý thức, giống như một hàng đợi, và kết hợp của các thành phần (ngũ uẩn), giống như một đội quân, là không thật có. Người trải nghiệm khổ không tồn tại. Vậy đau khổ đó thuộc về ai? (VIII.101).

Thông qua thói quen, người ta hiểu chữ “*tôi*” liên quan đến các giọt tinh trùng và máu của hai người khác, thậm chí dù thực tế không có điều đó (VIII.111)(7).

Visuddhimagga tuyên bố hoàn toàn tương tự như vậy với phát ngôn “*chỉ có khổ chứ không có ai chịu khổ*” (7). Bằng chứng này cho thấy khuynh hướng quy giản người hiện thực thành tâm trí trong tư tưởng Phật giáo có liên quan đến niềm tin mỗi người thấy đều không có tự ngã hay ngũ uẩn là no self (vô ngã tuyệt đối).

Mọi vấn đề về người, từ đây, đều được giải quyết xung quanh vấn đề tâm trí. Mọi lý luận về giải thoát đều xoay quanh lý luận về tâm trí. Một cách tự nhiên, lĩnh vực nhận thức của tâm trí, hay ý thức, cũng bước vào giai đoạn phát triển mới. Một trong những quan niệm nổi bật về vai trò của ý thức trong nhận thức ở giai đoạn này là các nghiên cứu của Phật Âm. Ông đã chia nhận thức thành hai cấp độ khác nhau của tâm trí là ý thức và trí tuệ. Trong tác phẩm Visuddhimagga của ông và cũng là kinh điển rường cột của Phật giáo, Phật Âm chỉ ra hai cấp độ nhận thức ấy như sau:

Ý thức có thể biết đối tượng có màu xanh đậm hoặc vàng, và tìm cách thâm nhập vào các đặc tính của đối tượng. Song dù nỗ lực mấy, nó (trạng thái tỉnh táo) cũng không thể hiển lộ con đường thâm nhập vào đối tượng. Trong khi đó, trí tuệ nhận biết đối tượng theo cách đối tượng đã được nhắm đến, và tìm cách thâm nhập vào các đặc tính của đối tượng. Bằng nỗ lực, nó (trí tuệ) hiển lộ con đường thâm nhập vào đối tượng(8).

Điều đó có nghĩa, ý thức (vinnana/vijnana) chỉ là một yếu tố của ngũ uẩn và cùng lắm chỉ có thể quán sát được những gì thuộc về bề ngoài của sự vật. Nhưng cũng ý thức ấy, trí tuệ hay

tâm trí, tức duyên thức (vinnana/vijnana) trong Thập Nhị Nhân Duyên, lại có khả năng nhận thức những gì ẩn giấu bên trong sự vật. Chính nó đóng vai trò là *“tính thứ hai”*, cái phản ánh, tương đương với *“bộ óc người với tư cách sản phẩm cao nhất của giới tự nhiên”*(9) theo quan niệm của triết học duy vật biện chứng.

Cũng có thể tìm thấy các nghiên cứu sâu về tâm trí trong các luận thư khác của Phật giáo hay còn gọi là Abhidhamma (A Tỳ Đạt Ma). Chẳng hạn, theo Gethin, các luận sư trong A Tỳ Đạt Ma đã phát triển ý thức lên thành tám loại thay vì chỉ sáu loại như thời kỳ đầu:

Quan niệm cơ bản của A Tỳ Đạt Ma về cách thức hoạt động của tâm trí là thế này: tập hợp của ít nhất bát thức (tâm thức (ý thức) và các tâm sở hữu pháp) sinh khởi trong khoảnh khắc và tiêu biến ngay sau đó và được nối tiếp bởi kết hợp tiếp theo của tâm thức (ý thức) và các tâm sở hay các yếu tố tinh thần liên quan. Mỗi tổ hợp là một ý thức chỉ về một đối tượng(10).

Đây chính là nền tảng để Duy Thức Tông sau này đẩy ý thức lên đến đỉnh cao chưa từng có: biến nó thành bản nguyên sáng tạo thế giới với tư cách là alayavijnana. Mọi nhận thức về thế giới, bắt đầu và cuối cùng, đều dẫn đến nhận thức về alaya thức (còn gọi là dị thực thức) này. Đề cao vai trò tuyệt đối của tâm trí không chỉ là câu chuyện ngày xưa mà ở cả thời hiện đại của Phật giáo. Suu tập của Kornfield về giáo lý của các luận sư Theravādin hiện đại(11), có các đoạn như:

Tâm trí như một quy tắc thích thú ngắm các đặc tính và hình thức cụ thể. Khi chúng vắng mặt, tâm trí luôn muốn thỏa mãn (p.75: Mahasi Sayadaw).

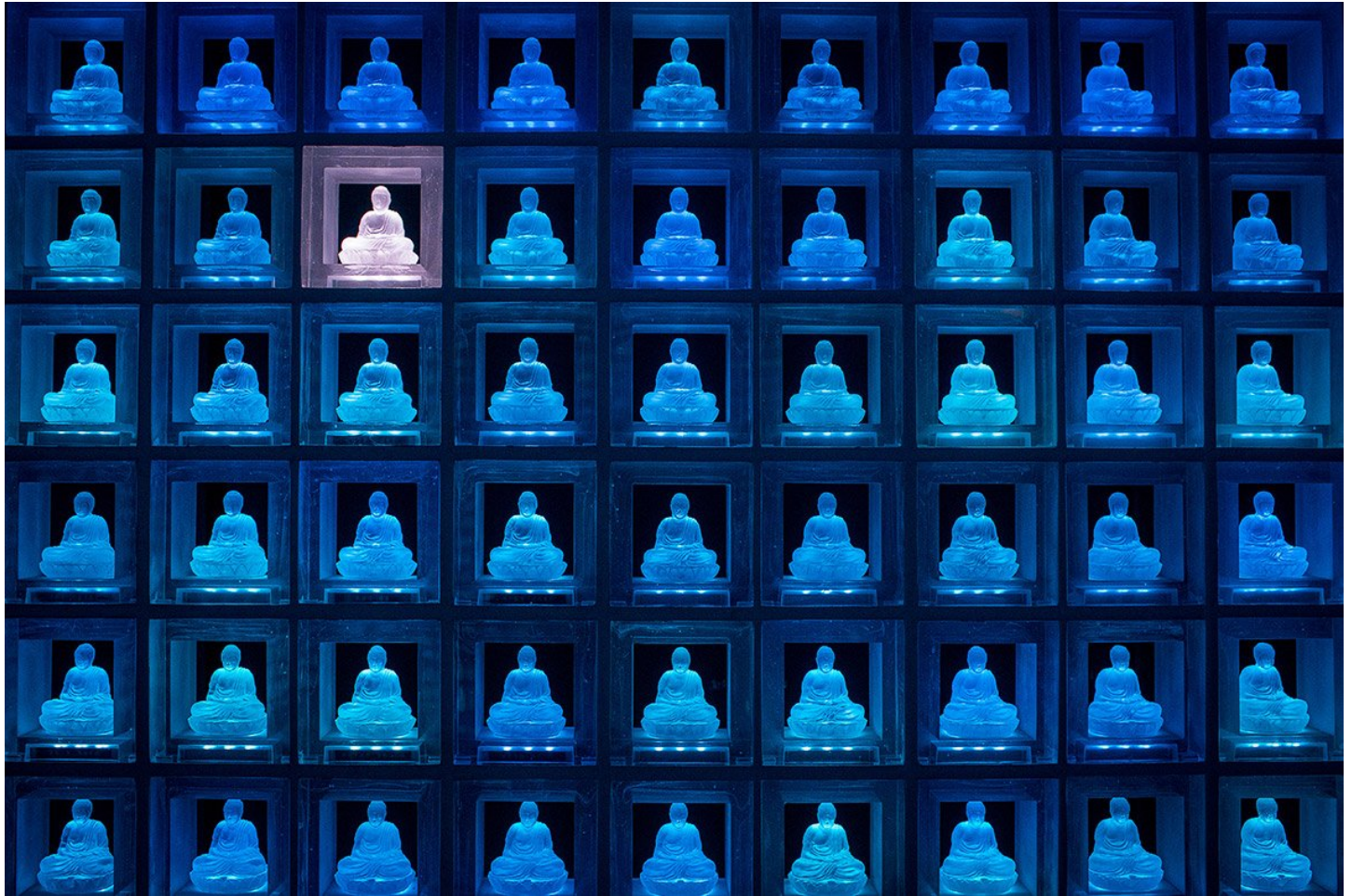
Và chỉ có tâm trí được thanh lọc ngũ triền cái (năm yếu tố của dục vọng, ác ý, lừa dối và nghi ngờ) mới có thể hoạt động bình thường để trực nhận vipassana tuệ giác (p.88: Sunlun Sayadaw).

Chính niềm vui này tạo ra sự trong sáng và tươi mới, tinh thần tĩnh lặng và yên tĩnh, và phục vụ, một cách tự nhiên và tự động, giúp tâm trí có khả năng suy nghĩ và hướng nội (pp.127-128: Achaan Buddhadasa).

Bản thân tâm trí lang thang cũng có thể cho thấy sự thật về tam pháp ấn hay ba dấu hiệu của tồn tại (p.148: Achaan naeb)

Khi trái tim (tâm trí) nhìn cơ thể theo cách trên, bằng trí tuệ (trí khôn), nó sẽ trở nên mệt mỏi với cả cơ thể của chính mình, cơ thể của người khác, và của các loài động vật (p.177: Achaan Maha Boowa)

Tâm trí biết tất cả các thành tạo đang thay đổi và có giới hạn, và lao về phía *“yếu tố vô điều kiện”*. Tâm trí bị khuấy động bởi bất toại nguyện vốn có của mọi thành tạo của tồn tại, và lao về phía *“yếu tố không ham muốn”*. Tâm trí coi mọi thứ như trống rỗng, xa lạ, và lao về phía *“yếu tố hư không”* (p.205: Taungpulu Sayadaw).



4.2. Tuyệt đối hóa ý thức và chủ nghĩa quy giản

Trong các ví dụ nêu trên, tâm trí hoặc trái tim - chứ không phải người với tư cách tổng hòa các quan hệ xã hội - được cho là "*thích thú*", "*suy nghĩ và nội tâm*", "*trở nên mệt mỏi*", "*biết*" mọi thứ và "*quan tâm*" mọi thứ một cách cụ thể. Các tuyên bố như vậy là vô lý đối với chủ nghĩa duy vật biện chứng; thậm chí chúng cũng vô lý đối với một người không quen thuộc với khuynh hướng quy giản Phật giáo. Bởi lẽ sẽ không có ý nghĩa gì khi gán các hành vi nhận thức cho bất kỳ thứ gì khác thay vì gán cho người vốn được hiểu như sản phẩm cao nhất của giới tự nhiên, theo chủ nghĩa duy vật biện chứng, hoặc như một cái toàn thể. "*Đặc điểm này không chỉ là điển hình của Phật giáo Theravāda hiện đại mà còn phổ biến trong tư tưởng Mahāyāna hiện đại*". Có thể xem xét các ví dụ sau từ một ấn phẩm gần đây của Dalai Lama Đệ Thập Tứ (thứ mười bốn) năm 1994(12):

Chúng ta đạt được trạng thái toàn trí của tâm thức, nhận thức mọi mặt của hiện tượng mà không gặp bất kỳ trở ngại nào (p. 83).

Tiếp theo là vô minh, nhận thức sai về danh tính Tứ Diệu Đế, luật nghiệp báo, vân vân. Trong bối cảnh này, vô minh ám chỉ một tâm sở (nhân tố tinh thần) hoàn toàn không biết gì về bản chất của Tam Bảo và luật nghiệp báo (p.122).

Trong bước đi cuối cùng, phát triển thực sự của tâm bồ đề, tâm thức sinh khởi để đạt giác ngộ

cho người khác, bạn sẽ không thỏa mãn khi chỉ nhận ra tầm quan trọng của giác ngộ vì lợi ích của người khác (tr.145).

Đạo đức là trạng thái tinh thần không tham gia vào bất kỳ tình huống hoặc sự kiện nào có thể gây hại cho người khác (tr.161).

Tinh tấn là trạng thái tâm thức thích thú với các đức hạnh (tr.168).

Trí tuệ (trí khôn) phân tích bản chất của hiện tượng (tr.179).

Có thể thấy, Dalai Lama thường quy nhận thức cho một phần của người thay vì bản thân người đó: các trạng thái tâm trí hoặc hiện hữu hoặc *"tâm mong muốn đạt được giác ngộ cho người khác"* (bồ đề tâm) và, thậm chí, các từ trừu tượng *"ngu dốt"*, *"đạo đức"* và *"nỗ lực"*, đều là các đối tượng của kinh nghiệm. Phong cách suy nghĩ quy giản người hiện thực về người tâm trí kiểu như thế, theo Wynne, *"dường như được khắc sâu trong tâm thức Phật giáo hiện đại"*(13). Bản thân hai tác phẩm Bodhicaryāvatāra và Visuddhimagga cũng chỉ ra rằng chủ nghĩa quy giản luôn song hành với niềm tin vào no self (vô ngã, không có cái ngã nào hết). Và niềm tin này cũng phổ biến trong các tác phẩm Phật giáo hiện đại, ví dụ trong sưu tập giáo lý Theravāda hiện đại của Kornfi (xem 31):

Khi một thiền sinh đi đến tuệ tri về khác biệt giữa quá trình thân và quá trình tâm, nếu suy nghĩ đơn giản, vị ấy sẽ phản ánh từ kinh nghiệm trực tiếp như thế này: *"Có sinh khởi và tuệ tri về nó, đoạn diệt và tuệ tri về nó, vân vân. Không có gì khác ngoài các quá trình ấy. Các cụm từ đàn ông hay đàn bà cũng chỉ đề cập đến cùng một quá trình mà thôi; không có người mà cũng chẳng có linh hồn gì sất"* (p.67: Mahasi Sayadaw)

Trên thực tế, self chỉ là một quá trình liên tục rất nhanh chóng của sinh thành và tan rã của các trạng thái tinh thần và vật chất (p.134: Achaan naeb).

Nếu phân tích tồn tại của chính mình thành các bộ phận cấu thành, hoặc bằng cách chia tồn tại ấy thành các uẩn gồm sắc, thọ, tưởng, hành, và thức, hoặc bằng các phân chia tế vi hơn khác, cuối cùng, người ta sẽ nhận ra sự thật rằng chẳng có self (tự ngã) hay linh hồn ở bất cứ đâu (p.188: Taungpulu Sayadaw)

Ngoài ba yếu tố cùng tồn tại này (các căn nhận thức, đối tượng nhận thức và ý thức), không có gì khác, không có người nhìn thấy, không có 'tôi', 'quý vị' hoặc 'vị ấy' với tư cách người nhìn thấy (p..214: Mogok Sayadaw)

Nhiều quan điểm tương tự cũng thấy trong các phẩm của Dalai Lama Đệ Thập Tứ như: *"Phật Đà dạy rằng không có cái tôi nào như vậy tồn tại và niềm tin của chúng ta vào một cái tôi độc lập là căn nguyên của mọi đau khổ"* (xem 32). Chủ nghĩa quy giản và niềm tin no self (vô ngã tuyệt đối), do đó, dường như là bộ phận của một giáo lý độc nhất. Cả hai có quan hệ mật thiết với nhau trong các tác phẩm Theravādin và Mahāyāna hiện đại được trích dẫn ở trên, đặc biệt là trong các giáo lý của các đạo sư Theravādin được Kornfield đề cập (xem 31):

Thực sự bạn chỉ là kết hợp của các yếu tố hoặc nhóm của các tập hợp đang thay đổi. Nếu tâm trí tự do, nó sẽ không phân biệt, không có lớn và nhỏ, không bạn và tôi. Không có gì. Anatta,

ta nói, hoặc none-self, thực tình, cuối cùng thì, không có atta (ngã) mà cũng chẳng anatta (vô ngã) (p.45: Achaan Chaa)

Ở giai đoạn này, vị ấy trở nên hài lòng với hiểu biết rằng không có tôi, của tôi, self (cái tôi), và rằng chỉ có các thành tạo này đang nhận thức các thành tạo khác (p.79: Mahasi Sayadaw)

Chúng ta phải nhận ra rằng tâm trí lang thang là một trạng thái tinh thần, nếu không, chúng ta sẽ nhầm tưởng đó là “tôi” đang lang thang và do đó ý tưởng về nhân cách sẽ vẫn còn thay vì bị loại bỏ (p.140: Achaan naeb)

Vì thế điều cực kỳ cốt yếu phải nhận ra rằng khi ta nghe hoặc nhìn, đó chỉ là trạng thái tinh thần hoặc quá trình nghe hoặc nhìn (p.147: Achaan naeb)

Do đó, tri thức phân tích trong vipassana coi mọi chúng sinh không phải là linh hồn hay nhân cách vĩnh viễn (p.196: Taungpulu Sayadaw)

Cảm giác không được nhân cách hóa với cảm giác “tôi”, “của tôi”. Đó là cảm giác đang cảm giác. Nó chỉ đơn giản là một quá trình. Không có “tôi” nào cảm nhận được (tr.229: Mogok Sayadaw)

Trong các phát biểu nêu trên, phong cách diễn ngôn quy giản được kết nối với niềm tin về sự không tồn tại của self; cả hai đều liên kết một cách chặt chẽ và được cho là các chân lý cơ bản của Phật giáo. Quan hệ tương tự giữa chủ nghĩa quy giản và niềm tin về không tồn tại của self có thể tìm thấy tại tuyên bố sau đây của Dalai Lama trong The Way to Freedom (Đường Dẫn đến Tự do) (xem 32):

Nếu vô minh nhận thức sai về self là một ý thức sai lầm, nó có thể được loại bỏ bằng cách sửa chữa sai lầm. Điều này có thể được hoàn thành bằng cách tạo ra trong tâm trí ta một trí tuệ nhận ra sự đối lập trực tiếp với trạng thái tâm trí đó, một trí tuệ nhận ra rằng không có self tồn tại một cách thực chất. Khi ta so sánh hai trạng thái tâm trí này - một trạng thái tin vào self tồn tại một cách thực chất, và một trạng thái nhận thấy vắng mặt của self như vậy - lĩnh hội về self có thể ban đầu xuất hiện rất mạnh mẽ và uy lực. Nhưng bởi đấy là ý thức sai lầm, nó thiếu hỗ trợ logic. Loại tâm trí khác, hiểu biết về lòng vị tha, có thể rất yếu ở giai đoạn đầu, nhưng nó có tính logic ủng hộ. Không sớm thì muộn, trí tuệ nhận ra vị tha này sẽ giành được thể thượng phong (p.124).



Ảnh: St

Trong ví dụ trên, quy giản tác nhân tri giác thành “*ý thức nhằm lẫn*” hoặc “*các trạng thái của tâm trí*” có liên quan đến phủ nhận tồn tại của self.

Do đó, thật khó để nghi ngờ rằng khuynh hướng quy giản của các giáo lý Theravāda và Mahāyāna hiện đại có liên hệ mật thiết với niềm tin Phật giáo rằng có no self, giống trường hợp của các phẩm Theravāda và Mahāyāna của Buddhaghosa và Sāntideva đã xét ở trên. Thật vậy, “*ta sẽ không sai nhiều nếu đề xuất rằng chủ nghĩa giản lược đã phát triển trong tư tưởng Phật giáo chính xác từ niềm tin no self*”, theo cách được Walpola Rahula gọi ý như sau:

Có một câu hỏi phổ biến khác: Nếu thật có no self, có no atman, ai sẽ nhận thức nirvāna? Trước khi đến nirvāna, ta hãy đặt câu hỏi: ai sẽ tư duy bây giờ nếu có no self? Trước đó, ta đã thấy rằng chính tư duy mới thực hiện suy nghĩ, rằng không có nhà tư tưởng nào đằng sau suy nghĩ đó. Theo cách tương tự, tri giác (paññā), nhận thức, mới thực sự nhận thức⁽¹⁴⁾.

Các bằng chứng trên cho thấy, khi vắng linh hồn, các nhà tư tưởng Phật giáo quy các hành vi nhận thức cho chức năng nhận thức quan trọng nhất của thực thể được gọi là tâm trí mà thực chất là ý thức, sản phẩm của óc người, một cấu trúc vật chất cao nhất của giới tự nhiên. Điều này không có nghĩa họ loại các diễn ngôn hằng ngày về một người hành động, suy nghĩ, và tri giác. Thay vào đó, diễn ngôn thông thường được bổ sung bởi cách diễn đạt mang tính triết lý hơn về chân lý tối hậu rằng chỉ có no self. Từ đây, các giảng sư Phật giáo có xu hướng giải thích các quá trình tâm lý không phải bằng cách sử dụng chính xác ngôn ngữ mà, ở đó, chủ thể trải nghiệm duy nhất chỉ có thể là người như một tổng thể mà, từ nhãn giới tối thượng của Phật giáo, người luôn thiếu bản chất tất yếu hoặc thường hằng. Chủ nghĩa quy giản, nói cách khác, là đối chiếu hợp lý với học thuyết vô ngã, mặt trái của đồng tiền anātmavādin (vô ngã luận). Hơn nữa, nó là hệ quả của việc đề cao năng lực của ý thức đến mức tuyệt đối. Theo Wynne, điều này không chỉ đúng với các nhà tư tưởng Phật giáo cổ đại như Buddhaghosa và

Śāntideva mà còn “đúng với các giảng sư Phật giáo hiện đại như Dalai Lama”(15).

Kết luận

Học thuyết vô ngã là một trong những văn bản đầu tiên của Phật giáo đặt nền móng cho các năng lực kỳ lạ của ý thức. Con đường để đạt đến các năng lực kỳ diệu của ý thức Phật giáo có vẻ khác nhau, thậm chí đối lập nhau. Một mặt, ý thức chỉ cần thấu hiểu Giáo lý Anatman Thứ hai (ngũ uẩn là vô thường, khổ, và biến hoại) là có thể giải thoát, chứng đạt quả vị alahán, với nhiều năng lực thần thánh mà người thường không có được. Mặt khác, trong khi bảo vệ Giáo lý Anatman Thứ nhất (ngũ uẩn không thể kiểm soát được), chính giáo lý này lại gán cho ý thức hàng loạt năng lực thần thông còn ghê gớm hơn khi hành giả tu chứng đạt đến các tầng thiên vô sắc như dùng suy nghĩ để tạo ra các thân - tâm khác từ thân - tâm hiện có, để biến hình hay hiện hình trong nháy mắt, xuyên núi, đi trên nước, bay trên không, hay du hành đến các tầng trời khác nhau bằng chính thân xác của mình mà không một tôn giáo nào của Ấn Độ dám nghĩ đến,...

Các năng lực kỳ lạ của ý thức từ giáo lý vô ngã, và mâu thuẫn giữa chúng, “đôi khi thù địch nhau”, dường như không mất đi trong tiến trình lịch sử Phật giáo. Chúng, các năng lực kỳ lạ của ý thức, dường như thống nhất với nhau trong sự đối lập và đấy có thể là động lực khiến ý thức Phật giáo vận động lên đến đỉnh cao chưa từng có như trở thành bản thể duy nhất sáng tạo thế giới: alaya thức (alayavijnana). Mặt khác, quan niệm về năng lực kỳ lạ của ý thức Phật giáo có tác dụng không nhỏ. Nó giúp chủ thể vượt mọi giới hạn nhận thức thông thường, phá vỡ quy luật tự nhiên và, qua đó, xây dựng niềm tin vượt qua các bất toại nguyên trần tục chỉ cần bằng các nỗ lực cá nhân để yên tâm tu luyện Phật pháp. Phật giáo tồn sinh hàng thiên niên kỷ, bất chấp các biến động của tồn tại xã hội, phần nào cho thấy sức mạnh độc lập tương đối của tinh thần, của ý thức đối với vật chất. Để làm điều đó, Phật giáo khó tránh khỏi luận chứng cho sức mạnh phi thường của ý thức. Xu thế này thể hiện rõ nhất trong Thanh Tịnh Đạo của Phật Âm, một trong những tài liệu cực kỳ hiếm hoi của không chỉ Phật giáo mà của cả các tôn giáo lớn khác ở Nam Á như Kỳ Na Giáo và Ấn Giáo thần thánh hóa ý thức thông qua ban cho nó sức mạnh tri thức. Tri thức thần thánh tác động mạnh đến thời nay tới mức có hẳn sách về các đạo sư đạt năng lực siêu nhiên như Phật Đà. Thời hiện đại, cũng có người tuyên bố làm chủ thần thông nhờ ý chí siêu việt. Xét đến cùng, sức quyến rũ của cái thần bí, từ khía cạnh nhân bản, có vẻ giúp thúc đẩy tiến bộ nếu biết Phật giáo chủ trương nâng đỡ đạo đức từng cá nhân, điều mà các thể chế thế tục khó có thể làm tốt hơn nếu không muốn nói ít có khả năng lôi cuốn hơn.

Hoàng Quốc Dũng NCS triết học, Học viện Báo chí & Tuyên truyền
Tạp chí Nghiên cứu Phật học Số tháng 9/2021

CHÚ THÍCH:

(1) Bronkhorst, Johannes (2007). *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*. Leiden,

Boston: Brill. pp. 233

(2) Oxford English Dictionary (1989). Soul. From the second edition (1989).
<https://www.oed.com/oed2/00231475>

(3) Oxford English Dictionary (1989). OED Defi of Self.
<http://people.brandeis.edu/~teuber/defsofself.html>

(4) Awakening mind, còn gọi là “tâm bồ đề”

(5) Các đoạn ở dưới trích từ bản dịch các bài kệ Bodhicaryāvatāra (Bồ Đề Hạnh/Bồ Đề Tát Hành Luận) của Crosby và Skilton

(6) Crosby, Kate and Skilton, Andrew (1996). The Bodhicaryāvatāra. Oxford, new york: Oxford University Press

(7) Tripathi, Sridhar (1988). Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati (Buddhist Sanskrit Texts no.12). darbhanga: The Mithila Institute; pp. 11-12, 41, 64, 145, 164

(8) Warren, Henry Clarke and Kosambi, dharmananda (1989). Visuddhimagga of Buddhaghosācariya. Harvard Oriental Series Volume forty-one. New Delhi: Motilal Banarsidass; pp. 369, 436

(9) Lê-Nin (1981). Toàn tập, tập 29, NXB Chính trị Quốc gia Hà Nội, 2006, tr. 193

(10) Gethin, Rupert (1998). The Foundation of Buddhism. First published as an Oxford University Press paperbCEk 1998, p. 55, 55-56, 136, 211

(11) Kornfi Id, Jack (1996). Living Dharma. Teachings of Twelve Buddhist Masters. Boston and london: Shambhala; pp. 75, 88, 127- 128, 148, 177, 205

(12) Lama, Dalai (1994). The Way To Freedom: Core Teachings of Tibetan Buddhism. San Fransisco: Harper Collins; pp. 83, 111, 122, 124, 145, 161, 168, 179

(13) Alexander Wynne (2009). Early Evidence for the No-self Doctrine: A Note on The Second anatman Teaching of the Second Sermon. Mahidon University, 16/11/2009; pp. 74

(14) Rahula, Walpola (1959). What the Buddha Taught. Bedford: Gordon Fraser. p. 42, 51

(15) Alexander Wynne (2009). Early Evidence for the No-self Doctrine: A Note on The Second anatman Teaching of the Second Sermon. Mahidon University, 16/11/2009; pp. 76

TÀI LIỆU THAM KHẢO:

(D II 103.1): Kinh (sutta) số 1, tập (vagga) 103, quyển (nippata) 2 của Trường Bộ (Digha Nikaya). Tương tự như vậy cho các ký tự (D II, 115.1) (D III 224.10)

(BU IV.3.32): Kinh số 32, tập 3, quyển 4 của Brhadāranyaka Upanisad. Tương tự như vậy cho các ký tự (BU IV.5.11) (BU IV.5.12) (BU IV.5.15) (BU IV.5.22)

M I, 326.11: kinh số 11, tập 326, quyển 1 của Trung Bộ Kinh (Majjhima-Nikāya)

S I, 296 (v. 553-555): kinh, tập 296, đoạn 553-555, của Tương Ưng Bộ Kinh (Samyutta Nikāya)

(Vin I, 10.10ff): kinh số 10ff, tập 10, quyển 1 của Luật Tạng (Vinaya-pitaka). Tương tự như vậy cho các ký tự (Vin I, 11.32). (Vin I, 12.28) (Vin I, 13.6) (Vin I, 13.18) (Vin I, 14.34) (Vin I, 16.16) (Vin I, 25.24) (Vin I, 27.27. ff) (Vin I, 30.28) (Vin I, 32.9) (Vin I, 32.19)

BÀI CÙNG CHỦ ĐỀ:

<http://tapchinghiencuuphathoc.vn/thay-vo-nga-la-thay-phap-thay-phat.html>

<http://tapchinghiencuuphathoc.vn/tu-vo-nga-toi-vi-tha.html>

<http://tapchinghiencuuphathoc.vn/song-va-chet-voi-giao-ly-vo-nga.html>